

Choć brzmi to jak banalny refren towarzyszący wypowiedziom o Cliffordzie Geertz, powtórzę że: „twórczość Geertza budzi skrajne emocje i komentarze”. U jednych wywołuje niemal histeryczną reakcję i bezgraniczny entuzjazm (Abu-Lughod, 1997; Greenblatt, 1997; Peacock, 1981:122–123, za: Shankman, 1984:261), u innych zaledwie ziewnięcie (Leach, 1989; Gellner, 1997:72). Przez jednych określany jako „naczelny” antropolog naszych czasów, antropologiczny demiurg, ambasador antropologii (por. Inglis, 2000:1; Scheper-Hughes, 1995:22; Sewell, 1997:35), dla innych antropolog zajmujący się marginalnymi problemami (Lévi-Strauss, za: Sorman, 1993:119), obarczony ciężarem amerykańskiego prowincjonalizmu (Gellner, 1997:72).

Co ciekawe, z lektury komentarzy i krytyk jego prac wynika, że twórczość ta stawia więcej pytań niż daje odpowiedzi. Sam Geertz świadomie konstruuje w ten sposób swoje prace, aby raczej stawiały przed czytelnikiem pewne wyzwania, niż stanowiły definitywne rozstrzygnięcie poruszanych w nich kwestii². Najczęściej pytania, poza tymi, które świadomie chce wywołać Geertz, dotyczą kilku zagadnień: stosunku Geertza do hermeneutyki i związanej z nią teorii znaczenia, relacji danych i dowodów w jego twórczości oraz wewnętrznego rozdzielenia, dualizmu w jego teorii kultury (dwie pierwsze staną się bazą dla poniższych rozważań). Od rozumienia tych kwestii zależy rodzaj pytań, które można postawić w dalszej kolejności, oraz rodzaj odpowiedzi, jakich od tej twórczości możemy oczekiwać.

Przy formułowaniu odpowiedzi na pierwsze z postawionych wyżej pytań zastosuję strategię podobną do tej, jaką posłużył się Geertz w *Works and Lives*, czyli postaram się krótko naświetlić jego stanowisko,

¹ FAQ – czyli, w terminologii internetowej, Frequently Asked Questions (często zadawane pytania). Pytania dotyczą na ogół bardzo szczegółowych problemów i kwestii pojawiających się w procesie użytkowania konkretnych programów, ale nie odpowiadają na nie twórcy owych programów, lecz ich użytkownicy lub administratorzy stron im poświęconych. Podobnie dzieje się w przypadku niniejszego artykułu.

² Tego typu konstrukcja dzieła ujawnia się wyraźnie w *Works and Lives*. Konstrukcja ta zostaje rozpoznana w także w eseju *Thick Description* (Geertz, 1973, s. 3–32), ale w tym wypadku rozpoznanie jest jednocześnie zarzutem pod adresem takiej konstrukcji (Shankman 1984).

bazując, przynajmniej wyjściowo, na mniej znanym artykule, posłowie do *Anthropology of Experience* (Bruner, Turner, 1986). W tekście tym ponownie, ponieważ wcześniej czynił to wielokrotnie, wskazuje na zasadniczy i najbardziej ogólny cel badań etnograficznych, jakim jest odkrywanie kulturowych znaczeń. Interpretacja antropologiczna jest tożsama z poszukiwaniem społecznych znaczeń wszelkich tekstów kulturowych³, ale, co nie mniej ważne, ustanowiona została przez Geertza w opozycji do praktyki deszyfracji kulturowego kodu związanej przez niego ze strukturalistyczną tradycją humanistyki europejskiej oraz amerykańską antropologią kognitywną. Ma być bliższa reprodukcji kategorii myślenia kultury badanej (Schwimmer, 1980:177) niż opisowi w kategoriach struktury wewnętrznej, niezależnej od kontekstu zewnętrznego (praktyki) czy obecności badacza/autora. Znaczenie jest utożsamiane ze znaczeniem dla kogoś, z istotną istotą (por. Heidegger, 1981), a ta nie daje się rekonstruować metodami statystycznymi, ponieważ za ich pomocą nie można odkryć, jak znaczenia są „wypowydane, malowane, tańczone, dramatyzowane, wprawiane w ruch” (Geertz, 1986:375). Wyraźny jest tu wpływ Wittgensteina i jego słynne: „nie szukajcie znaczenia, szukajcie użycia (wyrażeń)”, co oznacza, że poznanie znaczenia jest tożsame z poznaniem zasad jego użycia. Trop ten wydaje się słuszny nie tylko w świetle deklaracji samego Geertza co do własnych intelektualnych korzeni, ale również w świetle proponowanego przez niego sposobu docierania do znaczenia. Píše bowiem, że w antropologii sposobem na jego odnalezienie jest połączenie go z otaczającym życiem. Geertz chce zatem rekonstruować nieformalną logikę rzeczywistego życia, nie tylko to, co określa jako „sieć znaczeń”, w której tkwią uczestnicy kultury, ale także to, co nieuchwytnie na poziomie obserwacji czy werbalizowanych doświadczeń, m.in. przeżycia i emocje. Nie interesuje natomiast Geertza „kulturowa logika formalna” związana wyłącznie z naukowym modelem życia (Geertz, 1986:373–374; por. też: Umiker-Sebeok, 1979:130, 139; Dutton, 1984:273). Geertz nawiązuje w tym ruchu ponownie do pragmatycznej teorii znaczenia Wittgensteina, w której do znaczeń wyrazów należą typowe składniki sytuacji oraz intencje nadawcy (tak kontrowersyjnie rekonstruowane przez Geertza w *Deep Play*).

³ We wcześniejszych pracach, tego typu badania określał mianem semiotycznych (Geertz, 1973:5) i był utożsamiany z tą perspektywą badawczą, szczególnie we wcześniejszym okresie swej twórczości (por. Umiker-Sebeok, 1979:140).

Znaczenia nie zostają udostępnione badaczowi przez jakąś formę empatii⁴, przez życie życiem innych czy przez magiczne (tu Geertz wlicza też strukturalistyczne) wtargnięcie do świadomości „badanego”, ale przez „słuchanie tego, co poprzez słowa, obrazy, działania etnograficzny Inny mówi o swoim życiu”. Zaczynamy już odczuwać skomplikowany żywot niuansów w twórczości Geertza, skomplikowany i komplikujący odczytania, prowokujący wręcz do nieporozumień, a jednocześnie czyniący tę twórczość niezwykle atrakcyjną intelektualnie, a przede wszystkim odmienną w stosunku do zastanego przez Geertza języka antropologii. Znaczenia nie jest też udostępniane poprzez proste zanotowanie i późniejsze „wiernie (odzwierciedlające) tłumaczenie” strumienia danych tak, aby mogły same przemówić. Takie postępowanie, jako prosty literalny przekład⁵, nie ma nic wspólnego z rozumieniem ani etnografią, jak słusznie zauważa Herzfeld (1983:163). Aby materiał, strumień danych, mógł przemówić, musimy wiedzieć, jak do badanych ma ten materiał przemówić lub w jaki sposób oni widzą w materiale coś, co sprawia, że może przemówić (Geertz, 1986:374). Badacz angażuje się wobec tego w pewien eksperyment myślowy, próbując zbliżyć się do punktu widzenia badanego. W pierwszym etapie tego eksperymentu pojawia się fenomenalny opis badanego zjawiska przez pryzmat subiektywnych definicji, jakimi opisuje je badany (ważną rolę w tej re-konstrukcji pełnią dane językowe – por. Geertz, 1973:435; Jacobson, 1991:52–53) oraz uczestniczący obserwator, czyli antropolog. Antropolog uczy się znaczenia działania, rodzaju sytuacji, do jakiej się odnosi, powodów i intencji działań badanych – tworzy w ten sposób rodzaj „bliskiego doświadczenia”, doświadczenia zbliżonego do tego, jakie jest udziałem badanych⁶. Następnie nakreślony zostaje szerszy kontekst zjawisk jako scena działań indywidualnych, również opis w kategoriach przeżyć, uczuć i myśli badanych, już nie tyle tych zwerbalizowanych, lecz przypisywanych im przez badacza, uczestniczącego obserwatora. Cały ten zestaw danych służy jako wyjaśnienie podejmowanych przez uczestników kultury badanej działań i społecznego re-

⁴ Często myli się rozumienie w sensie hermeneutycznym właśnie z empatią (por. na ten temat Habermas, 1986), nie inaczej jest z przypisywaniem właśnie twórczości Geertza takich intencji (por. Schweizer, 1998:58–59).

⁵ Jeżeli ktoś korzystał z programów tłumaczących automatycznie, wie, jak żałośnie wygląda efekt tego typu przekładów.

⁶ Podobnie jak w hermeneutyce rozumienie poszczególnych działań jest tylko etapem większego projektu. Ricoeur także postrzegał własny program badawczy (hermeneutykę) jako teorię reguł kierujących egzegezą, która jest ponad interpretacją konkretnego tekstu (Ricoeur, 1989:192–193).

zultatu owych działań. Zarówno konkretne działania, jak ich społeczny rezultat są przedstawiane jako szczególne przypadki bardziej ogólnych, typowych tendencji, w ramach szerszego systemu kulturowego⁷ (por. Schweizer, 1998:48–50). Czy jest to hermeneutyczny program badań?

Rozumienie wewnętrznego życia innych za pośrednictwem trwałych ekspresji (symboli) bywa określane mianem hermeneutyki. Poszukiwanie metaforycznych związków między izolowanymi symbolami (Ricoeur, 1975:94–127) nie jest już jednak częścią projektu Geertza⁸. Interpretacja symbolu zależy u niego od cech sytuacji komunikacyjnej, w której dany symbol funkcjonuje. Stawia tu zatem pytanie semiotyczne, pytanie o funkcję społeczną danej struktury znakowej⁹, o znaczenie w danym kontekście. Jednocześnie próbuje odpowiedzieć na pytanie, jak indywidua, choć zawsze u Geertza uogólnione, przeżywają symbole. Według D'Andrade (1995:157) tak nakreślony program badań, przez próbę dotarcia do tego, co ludzie myślą i czują, do ich umysłów (por. Geertz 1973:12), zawsze prowadzić musi autora, pomimo lub wbrew niezwykle rozbudowanemu zestawowi retorycznych uników, do introspektywnej psychologii lub spekulatywnej filozofii. Kontrowersje i pytania narosłe wokół eseju *Deep Play*, o których poniżej, są tego najlepszym dowodem.

Geertz w początku lat siedemdziesiątych określa swoje podejście semiotycznym (1973:5, 24)¹⁰, gdy jednak kładzie nacisk na słuchanie, przyjmuje postawę bliską bachtinowskiemu dialogizmowi (por. Winner, Winner, 1976), a fakt ten dla wielu autorów upodabnia propozycję Geertza do hermeneutyki – w *After the Fact* sam już tak ją określa (1995:114). Jednak dziedzictwo Bachtina adaptują dla własnych celów obie orientacje. Po-

⁷ Przykładami niech będą kolejne eseje tomu *Interpretation of Culture* (Geertz, 1973).

⁸ Jeszcze w 1973 roku Geertz tak pisze o hermeneutyce (1973:17): „Pomimo wyraźnej poprawy w stosunku do takich pojęć, jak «wyuczone zachowanie» czy «zjawiska psychiczne», które dotyczyły istoty kultury, i pomimo zainicjowania niektórych najważniejszych idei teoretycznych w antropologii, podejściu hermeneutycznemu zagraża, jak mi się wydaje, odcięcie analizy kulturowej od jej właściwego obiektu, czyli nieformalnej logiki rzeczywistego życia”.

⁹ Sherry Ortner, która próbowała we własnych badaniach nad Szerpami zastosować strategię interpretacyjną podobną do tej, jaką posługiwał się Geertz na przykład w eseju *Deep Play* (1973), pytając o funkcję społeczną, zaczęła dryfować w zupełnie nieoczekiwanym kierunku, mianowicie klasycznego funkcjonalizmu (por. Hanson, 1981:177), co jednak nigdy nie przydarzyło się jej mistrzowi.

¹⁰ Podobnie określa własne podejście wspomniana powyżej Ortner, która kopiuje strategię badawczą Geertza (por. Hanson, 1981). Jednak na początku lat siedemdziesiątych niemal wszystkie badania, które dotyczyły problemów znaczenia, określano z różnych powodów jako semiotyczne.

wiedziałbym raczej, że u Geertza użycie pojęć semiotyki i heremeneutyki, jak również innych pojęć, które posiadają w ramach praktyki antropologicznej ustalone znaczenia, jest dość swobodne¹¹, ale swoboda ta nie wynika z niewiedzy – jest wyborem, częścią szerszego projektu przebudowania podstaw antropologii. Słuchanie jest tu konstrukcją, która ma zastąpić obserwację (albo raczej zająć jej uprzywilejowane miejsce), dotąd definiujący element etnograficznej praktyki badawczej (Boon, 1979; Tokarska-Bakir, 1995). Jest to odejście od uprzedmiotowiającej w kierunku podmiotowej perspektywy badawczej (czujności i serdeczności jednocześnie, według trafnego określenia Anny Wyki [1994:59]). Geertzowi udaje się uniknąć przy tym „moralnej hipochondrii”, która nie tylko według niego załadowała w latach osiemdziesiątych antropologia.

Obrazowo, we właściwy sobie sposób, nakreśla Geertz swoje intencje, pisząc, że chodzi o porzucenie, kwadratowego kapelusza racjonalistów siedzących w kwadratowych pokojach i myślących w kwadratowy sposób i nałożenie dla odmiany sombrero (1983:153). W tym krótkim akapicie wyrażony jest w sposób metaforyczny cel przemiany, jakiej chce dokonać w antropologii: włączyć w badania nieformalną logikę życia; uprzywilejować dialog, który najlepiej oddaje sytuację rozumienia, które tu jawi się nie jako produkt, a proces; stąd też esej jako główna forma wypowiedzi, ponieważ nie trzyma się on sztywno przedmiotu, język jest w nim sposobem tworzenia, a nie odtwarzania; a przede wszystkim, w tej lapidarnej formule zawiera się stosunek do własnej twórczości i naukowości, czyli dystans czyniący z nich problem antropologiczny.

Dwyer zauważa jednak, że w przeciwieństwie do tego, co twierdzi Geertz, w praktyce badawczej antropolog nie tyle „podśłuchuje” interpretacje informatora, które mogłyby być wyrażone bez względu na kontekst, poza specyficznymi okolicznościami rozmowy, ale to działania antropologa wywołują, powołują te interpretacje i pomagają je strukturyzować oraz nadać im określony kontekst (Dwyer, 1982:262).

¹¹ Na przykład Boon (1979) zwraca uwagę, że samo pojęcie dialogu pozostawia otwartą kwestię dość istotnych niuansów, czyli na co ma być położony nacisk, na „oni rozmawiają z” czy „my rozmawiamy z”, oraz kwestię granic i celu rozmowy, lecz w tym ostatnim wypadku jest to rozstrzygane przez samą koncepcję dialogu jako negocjacji celów i znaczeń. Sam Geertz nieprzychylnie przygląda się sposobom użytkowania pojęcia dialogu poza jego twórczością (patrz uwagi krytyczne Geertza, w *Dzieci Malinowskiego*, dotyczące dialogiczności w etnografii). Z kolei Crapanzano (1986:69–70) zwraca uwagę na retoryczną niefrasobliwość Geertza, gdy ten, w esej *Deep Play* (1973), opisuje nadany mu status, sprzed i po scenie przełamania przez tubylców nieufności wobec niego i jego żony. Geertz, dookreślając status „sprzed”, posługuje się terminami: *nonperson*, *specter*, *invisible man*, a statusy osób definiowanych poprzez te terminy są nieprzechojne i niewymienne.

Świadomość współtworzenia tekstu etnograficznego oraz konieczności większej reprezentacji w nim autora narasta u Geertza stopniowo, aby przybrać ostateczny kształt w *After the Fact* (1995). Dopiero, gdy autorstwo, już nie tylko przez sygnaturę i styl, ale i autentyczne nakreślenie kontekstu tworzenia pojawiających się danych i znaczeń, zostanie ukazane, wtedy dopiero nieformalna logika życia badanych pojawi się jako efekt negocjacji z nieformalną logiką badania. Przed ujawnieniem obecności autora mamy do czynienia z odautorskim monologiem, po ujawnieniu, znaczenia objawiają swą prawdziwą dialogiczną naturę – warto zauważyć, że w tym miejscu współczesna propozycja teoretyczna Geertza zbliżyła się do stanowiska semiotycznego, stanowiska Romana Jakobsona (dodam, polemicznego w stosunku do propozycji de Saussure’a), a za nim, do stanowiska wyrażanego obecnie przez Mannheima i Tedlocka (1995:2), a mianowicie, że to dialog jest bardziej fundamentalnym sposobem bycia w świecie i tworzywem mowy niż język. To nie w języku będziemy poszukiwać zatem reguł społecznego działania i praktyk, ale w żywym dialogu, którego „etnolog jako autor” jest częścią (por. też: Dutton, 1984:273).

Konsekwencje, jakie z tej wirtualnej, semiotycznej polemiki Jakobsona z de Saussure’em wyciąga Geertz (również wirtualnie), sytuują go po stronie hermeneutyki – opis, z zarysowanej wyżej perspektywy zaangażowania w dialog, jest już opisem objaśniającym, rozumiejącym (choć jeżeli przyjrzymy się dokładnie niektórym pracom semiotycznym, jest tam także w tej samej formie obecny, por. na przykład: Bouissac, 1976:7–8). Geertz wielokrotnie daje dowody na to, że irytują go umowne dychotomie, które przez zużycie zaczynają funkcjonować jako realności, w szczególności nie zgadza się na rozdzielenie opisu i interpretacji, działania i znaczenia.

U Geertza świadomie opis i interpretacja są nierozróżnialne, a jeżeli dają się odseparować, to opis jest niezwykle oszczędny, wręcz szkicowy, spojrzenie antropologa jest jak „rzut oka z kosmosu”. Nawet u badaczy uważających się za uczniów Geertza, na przykład Sherry Ortner, stopień utożsamienia opisu i interpretacji nie jest tak duży (por. Jacobson, 1991:54–66).

Oczywiście rodzi to poważne wątpliwości u części, nawet tych mniej krytycznych, badaczy w stosunku do wiarygodności prozy Geertza. Cenione wartości badań naukowych i reprezentacji efektów pracy badawczej, takie jak prostota i przejrzystość, stały się poniekąd zakładnikiem strategii interpretacyjnej, która unieważnia wyżej wymienioną dychotomie. Jak lapidarnie ujął to James Fernandez (1983:328): „to, co jest proste, nie będzie w pełni tłumaczyło, a to, co tłumaczy, wcale nie jest proste,

w badaniach antropologicznych musimy się postarać wybrać jakieś rozwiązanie pośrednie”.

Geertz deklaruje, że określenie znaczenia i opis sposobu porozumiewania się muszą być traktowane łącznie. Według Crapanzany (1986:70–71) ta deklaracja wdrożona w życie w *Deep Play* spowodowała, że zarówno na poziomie opisu, jak i interpretacji zamazana została granica między subiektywnością badacza a subiektywnością badanego (efekt: i kto to mówi?), że dopiero wtórnie (czyli bez możliwości sprawdzenia, kto mówi) pewne zabiegi retoryczne pozwalają na ich rozdzielenie. Nie zamazuje się natomiast, poza wstępną sceną przezwyciężenia obcości przez wspólną ucieczkę (historia owierająca *Deep Play*), asymetria między indywidualnością badacza (a właściwie badaczy, gdyż w scenie tej uczestniczy także żona Geertza) a uogólnionym i zredukowanym do przykładu Balijszym. Ten ostatni jest największym wrogiem interpretacji autora *Deep Play*. Okazuje się bowiem, że Geertz przejmuje krytykowaną przez siebie nieustannie strategię, bo przecież to w ramach tzw. realizmu etnograficznego „[...] styl opisywania przebiegu badań terenowych zdecydowanie intensywniej kierowano na generalizację niż na zachowanie pojedynczych faktów zachodzących w trakcie tych badań. Partykularne przedmioty badań [...] prezentowano w tekście jako typowe [...]” (Kuligowski, 2001:42). Geertz szkicuje w *Deep Play* portret psychologiczny uogólnionej osobowości Balijszycy wyposażonego w cechy indywiduum, konkretnej osoby¹². Pisze na przykład, że dopiero z analizy walki kogutów widać, jacy są „naprawdę Balijszycy”, jaka jest ich „prawdziwa natura”, bo tutaj uzewnętrzniają się „prawdziwe emocje”¹³. Te ostatnie Geertz przypisuje Balijszykom w co najmniej trudny do zweryfikowania sposób, nie starając się też na dookreślenie, co dokładnie przeżywają, jeśli już mają przeżywać w sposób zbiorowy zbiorowe emocje; na przykład twierdzi, że uczestnicząc w walkach kogutów, doświadczają społecznego zażenowania (nie wyjaśnia, czym ono jest), moralnej satysfakcji (z jakiego powodu?) itp. (1973:430–431).

Co więcej, w tekście, który dla wielu badaczy społecznych ma być wzorem „opisu zageszczonego”, wcieleniem drobiazgowej analizy konkretnych sytuacji, działań i ich znaczeń (por. Fernandez, Herzfeld,

¹² Jak pokazały badania Wikan (za: D’Andrade, 1995:157) zbiorowa osobowość Balijszyców została nakreślona przez Geertza błędnie, nie tylko od strony metodologicznej, ale i merytorycznej.

¹³ Warto tu nadmienić, że łączenie emocji i natury jest automatyzmem kulturowym świata zachodniego (por. na ten temat: Brocki, 2002).

1998:113, 114)), autor *Deep Play* operuje uogólnionymi przykładami, uśrednionym, a nie konkretnym zdarzeniem. Gdy podpira argumentację sprawozdaniem z walki, konstruuje „typową” walkę kogutów i interpretuje tę właśnie konstrukcję. Autorytet badacza jest zagwarantowany jedynie wstępną sceną wspólną z tubylcami ucieczki przed policją („byciem tam”), która stwarza iluzję konkretności, podczas gdy cały tekst jest poza „czasem i miejscem”, jako całość jest uogólnionym przykładem, jak twierdzi Crapanzano (1986:75). Geertz operuje w interpretacji modelem, którego tak bardzo nie lubi, który tak dalece odbiega od nieformalnej logiki życia codziennego. Ale gdy w przypadku krytykowanej przez niego strategii tworzenia modelu przez strukturalistów nie mamy wątpliwości, w jaki sposób model powstał, o tyle u Geertza warunki konstrukcji pozostają niejasne (wystarczy przyrzeć się do dziś niedokończonych dyskusji wokół tego, czym jest w rzeczywistości „thick description”), a odpowiedzialność za wynik interpretacji przerzucona jest na czytelnika¹⁴, tzn. spoczywa na jego ufności, zawierzeniu w siłę retoryczną (tu oznacza to również siłę merytoryczną) autora.

Crapanzano nie pozostawia cienia wątpliwości: relacja danych i dowodów w tekstach Geertza pozostaje poza jakimikolwiek warunkami kontroli, poza możliwościami weryfikacji zarówno jednych, jak i drugich. Jednak taka ocena wydaje się nieco przesadzona, w szczególności w odniesieniu do tekstu *Deep Play*. W tekście tym bowiem, obok twierdzeń, które nie są poparte żadnymi dowodami w postaci danych, lub tych, dla których użyte dane są co najmniej niewystarczające, mamy i takie, które dają się ugruntować w danych (por. Hanson, 1981:174; Jacobson, 1991:52–53). Opis walki kogutów, choćby modelowy, obudowany jest korpusem danych, które objaśniają powody pojawiania się w interpretacji określonych norm kulturowych, danych dotyczących spisanych zasad kierujących walkami, dotyczących hazardu towarzyszącego walkom, który w opinii Geertza włącza walki kogutów w szerszy świat balijskiej kultury¹⁵. Dla usprawiedliwienia miejsca przypisywanego hazardowi, zatem aby wykazać, że skojarzenie to nie jest przypadkowe, Geertz przytacza liczne dane językowe, które pozwalają mu różnicować znaczące konteksty zakładów wykraczające poza samo wydarzenie, jakim jest walka i towarzyszący jej hazard. Zanim dokona krytykowanych uogólnień, rozpoznaje dwa rodzaje zakładów: centralny (społeczny, znaczący) i poboczny

¹⁴ Przypomina to sposób, w jaki pojmuje rolę czytelnika Rorty w dyskusji z Eco (patrz: Collini, 1996:88–107).

¹⁵ Ogromną rolę odgrywają tu dane językowe.

(indywidualny). Według Geertza, to ów pierwszy typ nadaje walkom sens. Aby odpowiedzieć dlaczego, dokonuje analizy znaczenia obu rodzajów zakładów. Wykazuje, że znaczenie indywidualne, czyli zdobywanie w ten sposób pieniędzy, nie jest dla Balijszczyków najważniejsze, co nie znaczy, że pieniądze są w ogóle dla nich nieistotne (Geertz, 1973:435–436)¹⁶. To, co istotnie ma znaczenie, to społeczny wymiar walk, w szczególności ich związek ze strukturą społeczną – według Geertza walki są w udratyzowanej formie wyrazem relacji społecznych i uzewnętrznieniem statusów społecznych zaangażowanych w nie osób. Aby uzasadnić ów związek, Geertz sięga po opis wewnętrznego ustrukturyzowania społecznego poszczególnych wsi, które są miejscem rozgrywania walk, po opis nieformalnych układów wewnętrznych, różnorodnych sposobów zakładania się oraz po dane językowe, które ujawniają, m.in. hierarchie „socjomoralną” uczestników walk¹⁷ czy wskazują na zależności walk kogutów i określonych stanów społecznych¹⁸.

Przeważają jednak twierdzenia nie/nie w pełni poparte danymi. Dotyczą one głównie, choć nie wyłącznie, wspomnianej już uśrednionej osobowości Balijszczyka oraz sposobów doświadczania przez niego świata. Paradoksalnie, Geertz sam wielokrotnie zwraca uwagę na fakt, że Balijszczycy nie są społecznością homogeniczną, że różne statusy jednostek, zróżnicowane doświadczenie powinny rzutować na ich sposób postrzegania tych samych faktów, zatem że powinny przypisywać walkom inne znaczenia (na przykład kobiety nie uczestniczą w walkach i nie są do spraw związanych z walkami dopuszczane, a mężczyźni o różnych statusach społecznych inaczej uczestniczą w samych walkach i towarzyszących im zakładach). Jednocześnie twierdzi, że walki kogutów, jak i inne dające się wyodrębnić jednostki symboliczne kultury, są zdarzeniami symbolicznymi mającymi stałe znaczenia dla społeczności – stąd są tylko jednym z możliwych elementów udostępniających rozumienie kultury Balijszczyków.

Właśnie za owe niespójności, psychologizowanie na tematy społeczne i płytkie generalizacje spotyka Geertza największa krytyka, nawet ze stro-

¹⁶ Wskazują na to liczne dane, m.in. na temat rozbudowanego systemu zakazów i nakazów związanych z walkami, który obowiązuje różne grupy ludności, czy na temat rodzaju relacji łączących właścicieli kogutów i ich zwierzęta (Geertz 1973:436–438).

¹⁷ Na przykład bebetoh – określenie „prawdziwego cockfightera”; poteh – zwykły gracz (Geertz, 1973:435).

¹⁸ Na przykład pojęcie „rame” – oznacza zarówno samą walkę kogutów, jak i miejsce zatłoczone, głośnie, wypełnione działaniem oraz pożądaný stan społeczny; z kolei termin „paling” oznacza pomieszczenie, bezkierunkowe wirowanie walczących kogutów i ogólny stan społecznego zamętu (Geertz, 1973:446, przyp. 34).

ny jego największych zwolenników (por. np.: Walters, 1980; Rosbery, 1982; Shankman, 1984; Conor, 1984; Crapanzano, 1986; Abu-Lughod, 1991). One też najsilniej oddalają analizy Geertza od jego własnego ideału „thick description” w kierunku trudnego do skonkretyzowania uogólnionego doświadczenia w stylu „thin description”.

Stosunek do danych i uogólnień powoduje niekiedy, że aktywność twórcza, której są wprawdzie częścią (por. Geertz, 1973:9, 29), zaczyna wyraźnie nad nimi dominować. Charakterystyki „tubylców”, jakie odnajdujemy u Geertza, niebezpiecznie zaczynają się zbliżać do „niedościgłego” wzoru kolbergowskiego (choć z pewnością nie jest to świadomy kierunek działań). Typowy zestaw narzędzi retorycznych, za pomocą których Kolberg „opisuje” bohaterów swoich monografii, wygląda tak:

„Przy odrobinie kartofli i mierze owsa Góral jest szczęśliwy. W ziemie nałowi dość ptactwa, wystrzyże z drewna tuzin łyżek i drugie tyle różnych drobnostek, sprzeda to Żydom w Nowym Targu i znów powraca do świetlicy. Góral osobliwie wesoły, gdy mu wiosna zagładnie w okienko, wtenczas porzuca dom, rodzinę, bierze psy ze sobą i wypędza owce w Tatrzy” (Kolberg, 1968:19).

Oczywiście Geertz niewiele ma wspólnego z Kolbergiem, niemniej podziela tę samą skłonność do uogólnień, zbyt odległych od danych, a zbyt bliskich konwencji przedstawiania w ramach oczywiście z punktu widzenia badacza praktyki kulturowej¹⁹. W tym wypadku cały wysiłek skierowany na słuchanie, cała hermeneutyczna machina mająca udostępnić „bliskie doświadczenia” staje się jedynie pustą konstrukcją retoryczną.

Ponownie musimy zapytać o wiarygodność. Kwestię tę rozstrzyga jednak Geertz w sposób typowy dla humanistyki postmodernistycznej – weryfikowalność jawi się tu jako konsensus²⁰, pochodna użycia jak u Lyotarda, według którego to użyteczność i moc inspiracji legitymizują wiedzę (Lyotard, 1997:163–178).

W tej roli jest to twórczość niezwykle wydajna i to na tyle, że stała się etykietą całego nurtu interpretatywnego w antropologii (por. na przykład Fabian, 1984:273). Z kolei jako etykieta mogła, do dziś może, służyć jako

¹⁹ Ten zarzut pojawia się, gdy Geertz pisze o estetyce i teatrze na Bali, gdy zestawia własną kulturę z kulturą badaną w celu uchwycenia poprzez różnice, elementów charakterystycznych dla tej ostatniej (por. Crapanzano, 1986:72–73).

²⁰ Podobnie pojmuje weryfikowalność James Boon, dla którego literatura etnograficzna, jako skonwencjonalizowana forma pisarstwa, posiada odpowiadające jej również skonwencjonalizowane sposoby weryfikacji, można je zatem określić jako „fakty społeczne”, jako „konsensus” (por. Boon, 1983:146).

wtórne usprawiedliwienie dla idei, które pojawiły się niezależnie od twórczości Geertza, które wynikły z „ducha epoki” (m.in. filozofii, filozofii nauki, semiotyki, krytyki literackiej). Na przykład cel badań, jaki wyznaczył Geertz swojej antropologii, czyli poszukiwanie kulturowych znaczeń, podziela z większą częścią humanistyki lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, podobnie jak traktowanie elementów kulturowych jako tekstów, choć Geertz nie zauważa, że nie jest w tym odosobniony (por. Winner, Winner, 1976:122–123; Umiker-Sebeok, 1979:133). Z kolei uświadomienie sobie „tekstualności” etnografii, faktu, że teksty etnograficzne są raczej rozbudowanym systemem tropów niż literalnym tłumaczeniem, tkwiło już strukturalizmie, w zgodzie na to, że język kreuje rzeczywistość, a nie tylko ją odtwarza. Stąd tylko niewielki krok dzielił tę orientację od przyjrzenia się sposobom, w jakie język etnografii wytwarza opisywaną przez siebie rzeczywistość, krok, który nie wydał się szczególnie interesujący Lévi-Straussowi (Sorman, 1992:119), a który okazał się bardzo sprawnym narzędziem generowania tekstów i metatekstów w antropologii na blisko 30 lat.

Zabawne wydawać się może, że etykietą nurtu interpretatywnego stał się człowiek, dla którego samo etykietkowanie jest wyróżnikiem stylu. Wyliczanie nazwisk, grupowanie ich pod trudnymi do intelektualnego objęcia sztyldami jest u Geertza nagminne, przy tym na ogół jedyną zasadą tłumaczącą dane zestawienie jest „czysty automatyzm”. Niestety, to jeden z elementów retoryki lub „siły retorycznej” tekstów Geertza. Encyklopedia albo leksykon zastępuje tu często głębszą lekturę. A leksykon ma tę wadę, że mityzuje na własny użytek rzeczywistość – dokonuje semiozy pewnych fragmentów, a inne, choć nie mniej istotne, pomija, przy czym zasada włączania ich do leksykonu pozostaje często niejasna. Uogólnienie, jakie otrzymujemy jako efekt końcowy tego procesu, więcej mówi nie o przedmiocie, lecz podmiocie dokonującym semiozy. Nie musi być to poważny zarzut, chodzi o to, że istnieją sensowne i bezsensowne skojarzenia, autor, ten, który dokonuje semiozy, musi określić, czy zaprojektowany przez niego czytelnik ma zawierzyć, że istnieje porządek w danym zestawieniu, czy też zostaje oddana czytelnikowi decyzja (co jest tożsame, z otrzymaniem klucza do rozumienia) o poprawności zestawienia czy o jego przypadkowości²¹. Każdy z tych sposobów wymaga in-

²¹ Innymi słowy: dobra etnografia to taka, która pozwala czytelnikowi na wyciąganie wniosków na podstawie danych (czy klucza rozszyfrowującego pojawiające się zestawienia), w przeciwnym wypadku przytaczany materiał jest bez wartości, bo nakazuje czytelnikowi wierzyć – nie daje czytelnikowi szansy „samodzielnego myślenia”.

nego zaplecza retorycznego. Obawiam się, że Geertz, chcąc osiągnąć to ostatnie, posłużył się pierwszą strategią. Wykazuje to znakomicie Leach w swojej recenzji *Works and Lives* (Leach, 1989:139). Geertz pisze w swojej książce o „brytyjskiej szkole antropologii”, do której zalicza Evansa-Pritcharda, Radcliffe-Browna, Meyera Fortesa, Maxa Gluckmana, Edmunda Leacha, Audrey Richards, Godfrey'a Lienhardta, Mary Douglas i innych. Według Leacha „brytyjska szkoła antropologii”, o której pisze Geertz w artykule o Evans-Pritchardzie w *Works and Lives*, nie istnieje, w szczególności w tym zestawie, jaki zaproponował Geertz. Nie łączy tych badaczy ani metoda, ani styl uprawiania nauki i styl pisarski, nawet nie mówią, a tym bardziej nie piszą tak samo po angielsku, jak stwierdza złośliwie Leach.

Z etykietowania Geertzem też wynikają pewne problemy. Etykieta łączy naraz w swój obręb całą jego twórczość, a problem zasadniczy tkwi właśnie w błędnym odczytywaniu tej twórczości poza specyficzną poetyką konkretnych tekstów pisanych na przestrzeni blisko 40 lat (por. Bourguignon, 1984:270). Trudno powiedzieć o pierwszych pracach Geertza, że są przeniknięte duchem hermeneutyki. Z kolei, w nowszym dziele, *After the Fact*, Geertz przygląda się własnej działalności z perspektywy, o której we wczesnych latach siedemdziesiątych nie było jeszcze w antropologii mowy – perspektywy świadomości współtworzenia tekstu etnograficznego. Kwestie te nie są obojętne z punktu widzenia rodzaju lektury, jaki należy do nich zastosować. Geertz silnie podporządkowuje opisy danych faktów założonym priorytetom, tak że można się u niego natknąć na dwa różne opisy tego samego faktu w dwu różnych miejscach (por. Connor, 1984:271), lektura tych tekstów z kosmicznego oddalenia odsyła Geertza natychmiast do kategorii, w najlepszym wypadku, autorów niezdecydowanych. Dopiero czytanie w zgodzie z rodzajem tekstu, z jakim się aktualnie obcuje, pozwala na sensowne umiejscowienie i autora, i samego tekstu.

Natomiast Geertz, w duchu pragmatyzmu Rorty'ego, stale ignoruje konieczność czytania tekstów w zgodzie z ich poetyką. Crapanzano (1986:74) pokazuje, że przy lekturze *Deep Play* trudno się zorientować, jaki rodzaju tekstu jest w danym momencie przez Geertza wykorzystywany lub czy rodzaje tekstów, które są w danym momencie są zestawiane, nadają się w ogóle do zestawienia (por. Umiker-Sebeok, 1979:134; Fabian, 1991:213; Layton, 1997:208). Według Crapanzany Geertz nie respektuje żadnych analitycznych dystynkcji, czyta w ten sam sposób i zestawia swobodnie komentarze, metakomentarze, dramaty, rytuały czy sport.

Crapanzano ma rację.

Czym zatem przekonują teksty Geertza, skoro nie siłą faktów ani per-

fekcją teorii? Zamieszczony w niniejszym tomie artykuł George'a Marcusa kończy znakomita odpowiedź na powyższe pytanie. Dodam więc tylko, że najważniejsze zmiany w humanistyce XX wieku dokonują się na polu języka i choć Geertz mówi więcej, niż pozwalają na to dane, to w jego przypadku sposób wypowiedzi i jej stosunek do zastanego języka etnologii zmienia status danych i niepopartych dowodem uogólnień, bo zmienia rzeczywistość wiedzy, z wnętrza której się wypowiada. Lévi-Strauss bardzo celnie wyraził się kiedyś o Rousseau, ale jego uwaga znakomicie podsumowuje także to, co powyżej napisano o twórczości Geertza: „Nie przekonuje mnie on, ale pobudza do działania” (Lévi-Strauss, Eribon, 1994:196). W antropologii amerykańskiej twórczość Geertza stała się impulsem zmiany, przyczyniła się do wywołania metateoretycznego fermentu lat osiemdziesiątych tak dalece, że bez tego indywidualnego programu badań trudno byłoby zrozumieć wiele zjawisk w obrębie współczesnej etnologii bez poczucia, że jest ona wewnętrznie rozdwojona czy nawet, że się rozpadła. Aby postrzegać twórczość Geertza w ten sposób, należy zdobyć się na odrobinę „interpretacyjnego miłosierdzia”, trzeba podjąć decyzję (moment zawierzenia, niestety nie do uniknięcia), że Geertz ma coś ważnego do zakomunikowania, że jego twórczość jest jednym wielkim przypisem do praktyki badawczej i interpretacji antropologicznej, którego przy czytaniu nie można pominąć.

BIBLIOGRAFIA

Abu-Lughod L.

1991 „Writing Against Culture”, [w:] *Recapturing Anthropology*, R.G. Fox (ed.), Santa Fe, 137–162.

1997 „The Interpretation of Culture(s) After Television”, *Representation*, vol. 59, s. 109–134.

Boon J.

1979 „Saussure/Pierce a propos language, society, and culture”, *Semiotica*, vol. 27, no. 1–3, s. 83–101.

1983 „Functionalists Write Too: Frazer/Malinowski and the Semiotics of the Monograph”, *Semiotica*, vol. 46, no. 2–4, s. 131–149.

Bouissac P.

1976 *Circus and Culture: A Semiotic Approach*, Bloomington.

Bourguignon E.

1984 „Comments”, *Current Anthropology*, vol. 25, no. 3, s. 270.

Brocki M.

2002 „O języku emocji”, *Literatura Ludowa*, nr 1 (w druku).

Bruner E.M., Turner V.W. (eds.)

1986 *The Anthropology of Experience*, Chicago.

Clifford J.

2000 *Kłopoty z kulturą: dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Warszawa.

Collini S. (red.)

1996 *Interpretacja i nadinterpretacja: Umberto Eco oraz Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose*, Kraków.

Connor L.

1984 „Comments”, *Current Anthropology*, vol. 25, no. 3, s. 271.

Crapanzano V.

1986 „Hermes’ Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description”, [w:] *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, J. Clifford, G.E. Marcus (eds.), Berkeley, s. 51–76.

D’Andrade R.

1995 *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge.

Dutton D.

1984 „Comments”, *Current Anthropology*, vol. 25, no. 3, s. 273.

Dwyer K.

1982 *Moroccan Dialogues*, Baltimore.

Fabian J.

1984 „Comments”, *Current Anthropology*, vol. 25, no. 3, s. 273.

1991 *Time and Work of Anthropology. Critical Essays 1971–1991*, Amsterdam.

Fernandez J.

1983 „Afterword: at the Center of the Human Condition”, *Semiotica*, vol. 46, no. 2–4, s. 323–330.

Fernandez J., Herzfeld M.

1998 „In Search of Meaningful Methods”, [w:] *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, H.B. Russell (ed.), Walnut Creek, s. 89–129.

Geertz C.

1973 *The Interpretation of Cultures*, New York.

1983 *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books.

1986 „Making Experience, Authoring Selves”, [w:] *The Anthropology of Experience*, E.M. Bruner, V.W. Turner (eds.), Chicago, s. 373–380.

1995 *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge.

Gellner E.

1997 *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa.

Greenblatt S.

1997 „The Touch of the Real”, *Representation*, vol. 59, s. 14–29.

Habermas J.

1986 „Rekonstrukcyjne versus rozumiejące nauki społeczne”, *Kultura i Społeczeństwo*, nr 4, s. 3–18.

Hanson A.

1981 „The Semiotics of Ritual”, *Semiotica*, vol. 33, no. 1–2, s. 169–178.

Heidegger M.

1981 „Hölderlin i istota poezji”, [w:] *Teoria badań literackich za granicą: antologia*, t. 2, S. Skwarczyńska (red.), Kraków, s. 185–199.

Herzfeld M.

1983a „Looking Both Ways: The Ethnographer in the Text”, *Semiotica*, vol. 46, no. 2–4, s. 151–166.

1983b „Signs in the Field: Prospects and Issues for Semiotic Ethnography”, *Semiotica*, vol. 46, no. 2–4, s. 99–106.

Inglis F.

2000 *Clifford Geertz. Culture, Custom and Ethics*, Cambridge.

Jacobson D.

1991 *Reading Ethnography*, Albany.

Kolberg O.

1968 *Dzieła wszystkie*, t. 44: *Góry i Podgórze*, cz. 1.

Kuligowski W.

2001 *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, Poznań.

Layton R.

1997 *An Introduction to Theory in Anthropology*, Cambridge.

Leach E.

1989 „Writing Anthropology”, *American Ethnologist*, vol. 16, s. 137–141.

Lévi-Strauss C., Eribon D.

1994 *Z bliska i z oddali*, Łódź.

Lytotard F.J.

1997 *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa.

Mannheim B., Tedlock D. (eds.)

1995 *The Dialogic Emergence of Culture*, Urbana: University of Illinois Press.

Marcus G.E.

1998 *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton.

Ricoeur P.

1975 *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa.

1989 *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa.

Rosberry W.

1982 „Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology”, *Social Research*, no. 49, s. 1013–1028.

Scheper-Hughes N.

1995 „The End of Anthropology”, *The New York Review of Books*, 7 May, s. 22–23.

Schweizer T.

1998 „Epistemology. The Nature and Validation of Anthropological Knowledge”, [w:] *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, H.B. Russell (ed.), Walnut Creek, s. 39–88.

Schwimmer E.

1980 „The Teaching of Symbolic Anthropology”, *Semiotica* 32, no. 1–2, s. 175–181.

Sewell W.H.

1995 „Geertz and History: From Synchrony to Transformation”, *Representations*, no. 59, s. 35–55.

Shankman P.

1984 „The Thick and Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz”, *Current Anthropology*, vol. 25, no. 3, s. 261–269.

Sorman G. (red.)

- 1993 „Claude Lévi-Strauss”, [w:] *Prawdziwi myśliciele naszych czasów*, Warszawa, s. 115–126.
- Tokarska-Bakir J.
- 1995 „Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprzezroczystej”, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, nr 1, s. 13–22.
- Umiker-Sebeok J.
- 1979 „Semiotyka kultury: Wielka Brytania i Ameryka Północna”, *Studia Semiotyczne*, nr 9, s. 127–144.
- Walters R.G.
- 1980 „Signs of the Times: Clifford Geertz and the Historians”, *Social Research*, no. 47, s. 537–556.
- Winner I.P., Winner T.G.
- 1976 „The Semiotics of Cultural Texts”, *Semiotica*, vol. 18, no. 2, s. 101–156.
- Wyka A.
- 1994 „Czuć, serdecznie, bez złudzeń czyli kilka uwag o statusie i roli badacza społecznego”, *Kultura Współczesna*, nr 1, s. 57–59.